Il y avait là un fond important de doctrines, plus ou moins communes aux chrétiens et aux païens, qui offrait à Grégoire une excellente occasion de « concilier l'esprit du IVe siècle et l'orthodoxie traditionnelle. » (1) Voyons comment il sut en profiter.

Conformément à notre but, nous n'exposerons ces disciplines morales, enseignées par l'Evêque de Nazianze, que pour indiquer quelles sont les relations de l'hellénisme et du christianisme dans son œuvre. S'il y a eu alliance des deux, sous quelles influences et dans quelle mesure s'est-elle faite ?

I

Si l'on compare les méthodes plotinienne et grégorienne par lesquelles l'âme s'élève à Dieu, le parallélisme des deux se manifeste nettement et la couleur néo-platonicienne de nombreux textes du Nazianzène ne paraît pas niable.

Voici la méthode proposée par lui : Tous doivent s'élever à Dieu et, pour cela, se purifier (2). La vie pure, en effet, amène à connaître Dieu (3), le vrai, les choses intelligibles. Qu'on se sépare donc le plus possible de la chair (4), pour posséder le pur. Qu'on s'accoutume à chercher le calme et la solitude, à regarder entièrement au-dedans de soi « εἴσω πᾶς ὁρόων. » (5). Qu'on prenne soin, avant tout, de garder sans souillure l'image reçue de Dieu (6), d'imiter l'ar-

(1) On a attribué le mérite de cette conciliation aux Cappadociens (*Dict. théol. Cathol.*, Fasc. 47, col. 1850, art. Grégoire de Nysse.

(2) « εἰσφερέτω τις :... πάντες κάθαρσιν, ἀνάβασιν πάντες », P. G. 35, 1052, or. 19 7; P. G. 37, 685, v. 64 « Ἄνω φέρεσθαι... » ; P. G. 35, 1084, or. 21 1-3 « τῆς ἐντεῦθεν ἀναβάσεως ».

(3) Or. 32 12, P. G. 36, 188; P. G. 35, 1070, or. 20 4; or. 20 1 P. G. 35-1084. ; or. 27, 28 passim ; P. G. 37-685 v. 64-8 4 ; P. G. 37-1244 (v. 205-217).

(4) « διασχόντι τὴν ὕλην καὶ τὸ σαρκικὸν τοῦτο. » Or. 21 2, P. G. 35-1084.

(5) P. G. 37, 782, V. 1 et 2; P. G. 36, 16, or. 27 3, etc., où la solitude est sans cesse recommandée ; P. G. 37, 1244, V. 205, 217. Bon résumé de la méthode d'ascension vers Dieu.

(6) P. G. 37, 781, V. 38. « Εἰκόνος ἀφθορίη, τὴν λάχομεν θεόθεν. »

chétype divin (1), de regarder vers ce qui est apparenté à l'âme (2), afin d'avoir commerce avec Dieu et de s'unir à Lui. Alors il illuminera l'esprit. On sera bienheureux, parce qu'on se sera déifié là-haut, en s'élevant d'ici-bas au-dessus de la dyade matérielle (3).

Telle était, à peu près, la méthode des Ennéades qui avaient adapté ici la doctrine de Platon à leurs fins religieuses et mystiques et l'avaient largement développée. Rappelons d'abord brièvement la conception platonicienne exposée surtout dans le Phédon. Des mythes anciens et des mystères de l'initiation orphique, Socrate dégage l'élément rationnel et élabore la doctrine philosophique de la purification. Presque à chaque page, il établit que l'âme doit se purifier, s'affranchir du corps le plus possible pour aller seule à seule, à la chasse aux êtres. Une fois détachée des sens et repliée sur elle-même, elle s'en ira vers le divin... elle ressemblera à Dieu même. Purification absolument indispensable aux sages, puisque la philosophie est proprement une anticipation de la mort : la vie entière devrait être la méditation de la mort (4).

Avant d'atteindre Grégoire, cette doctrine platonicienne avait déjà été modifiée par Plotin. Au lieu de rester, comme pour Platon, un moyen de connaître le vrai ou l'être, la κάθαρσις devenait une discipline ascétique qui permet d'atteindre l'union mystique à Dieu ou à l'Un. Voici l'essentiel de sa méthode : « Il faut remonter vers le bien que toute âme désire, » (5), vers

(1) Or. 45 3, P. G. 36, 1188.

(2) P. G. 37, 685, V. 65 « ἀεί τε πάντη πρὸς τὸ συγγενὲς βλέπειν. »

(3) P. G. 35, 1084, or, 21 2, « θεῷ συγγενέσθαι » ; συνάπτεσθαι θεῷ, P. G. 37, 685.

(4) La philosophie est une anticipation de la mort. « ... τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστι τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος. » Phédon, 67 D, 81 A.

(4 *bis*) Souvent, quand il traite de la purification, il se réfère à Platon. Ex. Enn. I, 1, 3, I, 2, 3.

(5) « Ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχή » ... ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο, τεῦξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω... » Enn. I, 6, 7. Conf. Grégoire or. 21 1-3, P. G. 35, 1084. « πρὸς αὐτὸν (θεὸν) ἀνάγεσθαι ἢ ἐπανάγεσθαι... · (θεὸς) εἰς ὃν πᾶσα ἔφεσις ἵσταται... · ... · μακάριος οὗτος, τῆς τε ἐντεῦθεν ἀναβάσεως... »

Dieu. Mais, pour contempler le monde intelligible (1), et remonter vers son Père, l'âme doit se séparer du corps, τὸ χωρίζειν ἀπὸ σώματος, jusqu'à l'impassibilité absolue, se recueillir en elle-même et s'observer (2). Grâce à cette purification absolument nécessaire à l'union (3), l'âme se débarrasse des éléments étrangers et dégage sa ressemblance (4), à l'être avec lequel elle est apparentée (5).

Une fois purifiée, elle appartient toute entière au divin (Enn. I. 6. 6). « Se tournant vers le bien, elle s'unit à Lui » (6) et le voit de son regard intérieur, ἔνδον βλέπει (Enn. I. 6. 9). Quand il jouit de la contemplation qui unit l'âme à Dieu et la divinise (7), le sage est heureux grâce à cette vision de bonheur (8). Bien qu'il soit encore resté ici-bas, il se trouve déjà avoir monté là-haut (9).

Le parallélisme de la méthode plotinienne et de la méthode grégorienne d'ascension vers Dieu ne peut être mis en doute, malgré certaines différences que nous relèverons (10). Qui ne voit, en effet, que pour l'auteur des Ennéades et l'ascète d'Azianze, les étapes par lesquelles l'âme s'élève à la contemplation du monde intelligible ou de Dieu, sont, extérieurement du moins, sensiblement les mêmes : purification du corps et séparation du monde sensible, recueillement et

---

(1) θέα... τοῦ ὀφθέντος.... » Enn. I, 2, 4; Enn. VI 9 et *sqq*...

(2) « τοῖς οἷον τόποις συνάγουσαν (πρὸς) ἑαυτὴν πάντως μὴν ἀπαθῶς ἔχουσαν (ψυχὴν)... » Enn. I, 2, 5 ; « ἄναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε. » Enn. I, 6, 9.

(3) « Δεῖ... καθηραμένην συνεῖναι. » Enn. I, 2, 4.

(4) « πῶς καθαρθέντες μάλιστα ὁμοιούμεθα; » Enn. I, 2, 3.

(5) « τὸ ... ἀγαθὸν αὐτῆς τὸ συνεῖναι τῷ συγγενεῖ. » Enn. I, 2, 4, Conf. P. G. 37, 685, V. 65 « πρὸς τὸ συγγενὲς βλέπειν. »

(6) « Συνέσται δὲ ἐπιστραφεῖσα. » Enn. I, 2, 4 ou Enn. I, 6, 7.

(7) Enn. VI, 9, 10 et 11.

(8) Enn. I, 6, 7. « ὁ μὲν τυχὼν μακάριος ὄψιν μακαρίαν τεθεαμένος. »

(9) Enn. I, 6, 9 « καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἀναβεβηκώς. » Conf. or. 21 2 P. G. 35-1084.

(10) Au cours de ce chapitre et dans le suivant, surtout dans l'appendice, ces différences seront signalées.

introspection personnelle, ressemblance à Dieu, union contemplative au Beau, vie heureuse et divine en pleine lumière? Nulle part, peut-être, l'Evêque de Nazianze n'a plus néo-platonisé qu'ici.

Pour illustrer cette conclusion, comparons deux textes qui résument assez bien la méthode plotinienne et celle de Grégoire et présentent nettement le parallélisme des deux conceptions :

PLOTIN. — « Comme Bien, disent les Ennéades (1), il (l'Un) est désiré et le désir tend vers lui; mais seuls l'obtiennent ceux qui montent vers la région supérieure, ceux qui se tournent vers lui et se dépouillent des vêtements qu'ils ont revêtus dans leur descente, comme ceux qui montent vers les sanctuaires des temples doivent se purifier... jusqu'à ce que, ayant abandonné, dans cette montée, tout ce qui est étranger à Dieu, on voie seul à seul, dans son isolement, l'être de qui tout dépend.... Si on le voit, quels désirs ressentira-t-on de s'unir à Lui! Quel étonnement avec quel plaisir ! »; mais « il faut d'abord que l'œil se rende semblable à l'objet vu..., que tout être devienne donc divin et beau, s'il veut contempler Dieu et le Beau » (I. 6. 9.).

GRÉGOIRE. — « Le plus grand de nos biens, est notre inclination vers Lui, notre parenté avec Lui.... Il reste, Lui, le sommet des intelligibles sur lequel tout désir s'arrête.... Il est le dernier objet véritable; quand on l'atteint, c'est le repos et la jouissance de la contemplation. Quiconque s'est débarrassé de la matière et de cette méprisable chair — image ou voile — et a pu obtenir par là d'entrer en commerce avec Dieu, de se mêler à la lumière très pure autant qu'il est possible à une nature humaine, est alors bienheureux parce qu'il s'est élevé d'ici-bas (2) et qu'il s'est divinisé là-haut, en philosophant avec ardeur et en s'élevant au-dessus de la dualité matérielle. » (3).

---

(1) Enn. V, 6, 7; mêmes idées dans Enn. VI 9, 8 et *sqq*.

(2) « ... τῆς τε ἐντεῦθεν ἀναβάσεως... » P. G. 35, 1084, or. 21 2. Confér. Ennéades I, 6, 91-3 : « ... ἐνταῦθα ἤδη ἀναβεβηκώς. »

(3) P. G. 35, 1084, or. 21. Comparer à Enn. I, 6, 7 à fin.

La marque néo-platonicienne de ce passage n'est-elle pas très nette ? Ne peut-on pas affirmer, à très juste titre, que nulle part Grégoire n'a plus ouvertement cherché à faire entrer les plus belles conceptions plotiniennes dans son enseignement moral, ni plus heureusement poursuivi l'union de l'hellénisme et du christianisme ?

Dans cette voie, il trouvait d'ailleurs des devanciers. La tâche lui était facilitée, car des rapprochements avaient déjà été établis entre les conceptions profanes et chrétiennes en cette matière. Clément d'Alexandrie avait été l'un des meilleurs artisans de ce travail. Notre théologien qui s'est largement inspiré de lui en théodicée, comme nous l'avons vu (3), a dû connaître aussi l'enseignement moral des Stromates et s'en pénétrer.

La méthode d'ascension gnostique proposée par l'Alexandrin peut se résumer ainsi : « Le Seigneur veut que nous apportions à la connaissance de Dieu un cœur pur, des appétits charnels (4). Il ne faut donc avoir avec le corps que les relations strictement nécessaires (5).

On n'admettra que la vision de l'esprit, afin de contempler Dieu uniquement par l'esprit (1). On visera à ressembler à Dieu, sans passion, ἀπάθης (2), à reconquérir la parenté et à s'unir à Lui (3). Arrivé là, le gnostique entre dans les saintes familiarités avec Dieu et touche à l'impassibilité qui doit l'identifier avec la divinité. » (4) Il est au comble du bonheur.

Si Clément admettait ainsi les principales idées du programme néo-platonicien : se purifier, reconquérir la parenté, viser à l'impassibilité, voir Dieu par l'esprit nu dans l'union béatifiante, il les adaptait déjà constamment à l'enseignement chrétien et les transposait.

(1) Voir chapitre IVe sur l'impossibilité de connaître adéquatement la nature divine.
(2) Strom. V, 11, P. G. 9, 101 et *sqq*.
(3) Strom. IV, 21, P. G. 8, 1340 et *sqq*.
(4) Strom. III, 6, P. G. 9, 32 et *sqq*.
(5) Strom. VI, 9, P. G. 9, 292 et *sqq*.
(6) Strom. IV, 21, P. G. 8, 1340 et *sqq*.
(7) Strom. II, 6, P. G. 8, 1161 et *sqq*.

Au lieu de parler seulement de l'Un ou du Beau, Dieu abstrait et impersonnel de Plotin, il nomme expressément le Seigneur (1), c'est-à-dire le Dieu fait homme. S'il mentionne encore quelquefois l'Un, le Vrai, le Beau, il y a dans le contexte, ou dans son enseignement général, des indications nettes que ces termes désignent, sur ses lèvres, le Dieu vivant et personnel de l'Ecriture. Sur ce point, comme dans toute sa doctrine de la purification, l'enseignement révélé a pénétré profondément sa pensée. Il y prend ses arguments : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » ; c'est ainsi, explique-t-il, que le Seigneur a voulu que nous apportions un cœur pur à la connaissance de Dieu. Avec la Bible, il oppose la chair à l'esprit. Jamais, il n'en vient à laisser entendre, comme Plotin, que l'âme s'identifie avec Dieu, bien qu'il la regarde comme très étroitement unie à Lui dans la contemplation. De la sorte, la doctrine néo-platonicienne se trouve largement épurée et adaptée par les Stromates.

Grégoire qui a recueilli, avec les deux autres Cappadociens, l'héritage intellectuel des Alexandrins dans ses éléments traditionnels (2), profite de ce fécond travail de Clément.

II

S'il s'agit spécialement de la place et de l'importance de la purification dans l'ascension vers Dieu, Clément avait également harmonisé, avant Grégoire, les conceptions platoniciennes avec celles de l'Evangile.

Rappelons brièvement la doctrine platonicienne.

Selon Plotin, « toute vertu est un procédé de purification » en vue de la contemplation de l'Un (3). Aussi la κάθαρσις est-elle souvent recommandée dans les Ennéades. L'enseignement n'était point nouveau. C'était là simplement rester fidèle au maître, à Platon qui

(1) Strom. V, 11, P. G. 9, 101.
(2) A. de la Barre dans Dict. théol. cathol. Fasc. III. Art : Ecole chrétienne d'Alexandrie, col. 807.
(3) Enn. I, 6, 6 « πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις. »

donnait à la purification une place et une importance toute première pour la philosophie. Assez souvent même, les Ennéades citent expressément Platon, en cette matière, ou le commentent (1) uniquement.

Les Théologiens d'Alexandrie avaient uni cette conception profane à celle de l'Ecriture. Chose facile d'ailleurs, car il y avait des ressemblances. Avec quelle insistance, le Sauveur n'exigeait-il pas aussi la purification ? Mais, selon lui, au lieu d'être limitée au corps, elle devait s'étendre à l'âme, aux dispositions morales même. S'il ne fallait plus commettre l'adultère, il n'était même plus permis de le désirer ; tuer ou vouloir tuer étaient également défendus. Pour voir Dieu, le disciple devait avoir le cœur entièrement pur. Pour entrer dans la salle du festin, il fallait avoir revêtu la robe nuptiale ; comme, pour être admis au royaume des cieux, il fallait posséder la simplicité, la naïveté et la pureté d'un petit enfant. Prêchant d'exemple, Jésus se retirait dans la solitude, loin des bruits du monde, et montrait comment purifier ou dompter par un jeûne vigoureux et par la prière, cette chair qui lutte sans cesse contre l'esprit.

Voilà pourquoi Clément entrait pleinement dans l'esprit de l'Ecriture, en même temps qu'il satisfaisait ses goûts personnels, lorsqu'il donnait tant d'importance à la purification et lui reconnaissait une valeur souveraine pour l'acquisition de la gnose (2), lorsqu'il unissait si étroitement l'ascétisme qui purifie et l'activité scientifique, la spéculation pure.

Comme lui, l'Evêque de Nazianze que Montaut a justement appelé « le coryphée de la gnose pratique » (3)

---

(1) Dans Enn. I, 2, 3, Plotin parlant de la purification se réfère expressément à Platon (République), et dans Enn. I, 2, 1, à Théét. 176 A, cité de mémoire, et dont tout le traité (Enn. I, 2) est un commentaire.

(2) Stromates VII, 4, 5, 6 ; IV, 11. Le gnostique doit être purifié du corps jusqu'à l'impassibilité. Clément n'allait-il pas jusqu'à penser que la « gnose est la purification de la partie maîtresse de l'âme » ? (Strom. III, 6, P. G. 8-1149 et *sqq.*) ; ou Strom. VII, 10 P. G. 9-480.

(3) Montaut. *Revue critique de quelques questions historiques se rapportant à Saint Grégoire de Nazianze et à son siècle. Page 220.* Harnack a dit dans le même sens : « Les Cappadociens entendaient lier avec leurs goûts scientifiques, le dévouement à la foi et à l'idéal pratique de l'Eglise. » *Dogmengeschichte VII, P. 266.*

associe intimement dans son œuvre et dans sa vie les exercices rigoureux et gradués de la κάθαρσις, l'activité humble et utile, aux joies de la contemplation, πρᾶξις καὶ θεωρία. Se purifier, se détacher de la chair, tel est le thème préféré et très fréquent de ses discours et de ses poèmes. « Par la purification, dit-il, on reçoit Dieu qu'on possède sans y penser... ; c'est par la lumière qu'on trouve la Lumière » (1). Connaître Dieu est affaire de vertu et de purification, beaucoup plus que de longs raisonnements (2).

Sans nul doute Grégoire marchait ainsi dans la voie tracée par Clément et par l'Ecriture même. Pourtant sa pensée et son langage voisinent parfois de si près ceux de Plotin, qu'on peut conclure à une influence néo-platonicienne directe.

Parmi tant de textes d'allure plotinienne, citons celui-ci, qui contient du reste l'aveu d'une inspiration profane : « Je crois — *ce que j'entends dire aux sages* — que toute âme belle et amie de Dieu, lorsqu'elle s'est détachée des liens du corps et dégagée d'ici, entre aussitôt dans la connaissance et la contemplation du Beau qui l'attend, car elle s'est purifiée de ce qui l'obscurcissait ou elle l'a déposé... Elle goûte une jouissance admirable et tressaille d'allégresse. Joyeusement, elle s'en va vers son Maître, après s'être échappée de la vie d'ici-bas comme d'une prison pénible, et avoir secoué les entraves qui appesantissaient l'aile de sa pensée ». (3)

Ces quelques lignes rappellent si nettement le ton et

---

(1) « φωτὶ φῶς εὑρίσκων », or. 7 21, P. G. 35, 782 ; ou or. 40 37. La purification, sa nature, sa valeur et sa nécessité même, ses effets, sont des sujets traités très souvent par Saint Grégoire, spécialement dans les discours 27e, 28e, 32e, 42e, 45e.

(2) Il y a un souci du moralisme très net chez Clément ; on peut en dire autant de Grégoire. Tous deux cherchent plus à produire le relèvement, la purification de l'homme en vue de la contemplation, bref à moraliser en instruisant, qu'à donner une doctrine purement spéculative.

(3) P. G. 35, 781, or. 7 21 ; ou P. G. 37-685. v. 64-84.

la doctrine de Plotin, qu'elles semblent écrites pour résumer plusieurs chapitres des Ennéades (1).

Pourtant il y a d'autres raisons qui expliquent la place immense, tout à fait originale qu'occupe la κάθαρσις dans la morale grégorienne. En voici quelques-unes, croyons-nous :

Pour l'Evêque de Nazianze, il y avait une raison toute première de faire bon accueil à cette doctrine néo-platonicienne, c'est qu'elle se trouvait aussi nettement chrétienne, fondée sur l'Ecriture même. Elle lui permettait de réaliser l'union du christianisme et de l'hellénisme puisque, sur ce terrain, Platon, Plotin et l'Evangile étaient souvent d'accord. De plus, rempli d'admiration pour les Alexandrins, et continuateur de leur œuvre (2), notre théologien devait chercher à poursuivre l'assimilation, ébauchée par eux, des conceptions profanes sur la κάθαρσις à la morale chrétienne.

N'était-il pas opportun aussi de tenir compte des tendances contemporaines ? Les mots de purification, κάθαρσις, d'union et de ressemblance à Dieu, θέωσις, ou de contemplation mystique avaient pour les esprits une attirance magique, comme jadis celui de « gnose ». Les mystères rajeunis avaient retrouvé quelque vogue. On se portait à nouveau aux cérémonies purificatrices et à l'initiation mystique. Grégoire trouva bon d'utiliser ces tendances. Aussi compara-t-il la vie chrétienne au patient effort d'un initié qui se purifierait et se dépouillerait jusqu'à la nudité complète, afin d'obtenir l'initiation au Verbe, l'union contemplative à la Trinité, l'ἐποπτεία éternelle.

Autour de lui, les Eunomiens et autres hérétiques parlaient des plus augustes mystères en toutes circonstances, sur la place et au théâtre, avec un orgueil insensé et une fourberie très perfide qui ruinait la foi

(1) Tels Enn. I, 6, 9, ou Enn. VI, passim. surtout 9, 9 et *sqq.*; Enn. I, 2 passim.

(2) Comme nous l'avons dit plus haut, avec A. de la Barre, Grégoire a recueilli la partie orthodoxe, traditionnelle de la théologie alexandrine.

des simples; n'était-il pas très à propos d'affirmer souvent la valeur et la nécessité de la purification pour qui fait de la théologie?

Il y avait surtout ses goûts intimes. Comment s'étonner que cette nature élevée et mystique, toujours prête à s'échapper dans la solitude pour mener la vie monastique avec ses rigoureuses disciplines, avec son ascétisme austère (1) et satisfaire ses goûts ardents pour la contemplation, se soit plue à regarder notre existence terrestre comme un douloureux combat contre la chair, comme un détachement progressif du corps et une séparation complète du monde, afin de conquérir la récompense suprême de l'intimité divine ?

Telles sont, croyons-nous, quelques-unes des raisons qui l'ont amené à donner une place si importante et si originale dans son œuvre à la doctrine de la purification.

Voyons maintenant à quelles sources il a puisé, — s'il s'est inspiré des autres — lorsqu'il en a montré la nécessité, et comment il les a utilisées.

III

Pour établir que la purification est nécessaire, l'Evêque de Nazianze cherche des arguments chez Platon, et s'attache parfois très étroitement aux formules platoniciennes. En voici un exemple :

Grégoire Or. 27 3, P. G. 36, 13.	Platon, Phédon : 67 A. B.
« ... οὐ παντὸς... τὸ περὶ θεοῦ φιλοσοφεῖν·... Οὐ πάντων μὲν, ὅτι... πρὸ τούτων, καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα κεκαθαρμένων ἢ καθαιρομένων... Μὴ κάθαρῷ γὰρ ἅπτεσθαι κάθαροῦ τυχὸν οὐδὲ ἀσφαλές. »	« Καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ (σώματος)... καὶ οὕτω κάθαροί... γνώσομεθα... πᾶν... τὸ ἀληθές· μὴ καθαρῷ γὰρ κάθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ. »

Malgré les variantes de détail, le parallélisme est assez net pour qu'on puisse parler de citation. Chez l'un et l'autre, c'est presque le même texte et c'est la même pensée.

(1) Il fait les plus grands éloges de la vie religieuse, caractérisée par un ascétisme rigoureux et la contemplation.

Pour Grégoire comme pour Platon, le vrai philosophe doit « se purifier s'il veut toucher le Pur ». Cette doctrine et cette formule platonicienne eurent, auprès de notre théologien, une très grande fortune. Il était si facile de leur donner un sens vraiment chrétien ! Aussi multiples sont les textes du Nazianzène qu'on peut considérer comme la répétition même ou le simple développement de ce passage du Phédon.

Citons-en quelques-uns : « Pour avoir commerce avec le Pur, dit Grégoire, il faut d'abord se purifier » (1) ; « avant d'avoir dompté la matière et purifié suffisamment les oreilles et l'esprit, je pense qu'il n'est pas prudent de faire de la théologie » (2) ; « l'habitation du Pur doit être pure » (3) ; « Notre Seigneur est appelé la pureté, afin que le Pur soit saisi par la pureté » (4). N'était-ce pas là reprendre, à peu près textuellement, la formule platonicienne ?

D'après la doctrine de Platon, rajeunie par Plotin, la descente des âmes dans les corps est une déchéance et une misère dont il faut se débarrasser au plus vite. D'où la nécessité de la purification destinée à détacher l'homme des sens, de la nature obscure et pesante qui fait sortir de soi, enténèbre l'âme et la tire en bas, vers la terre, l'empêchant de s'élever à la contemplation (5). Ces idées et ce style se retrouvent souvent, à peine transposés, dans l'œuvre de Grégoire. Qu'on se rappelle par exemple ce très beau texte où il montre, *avec les sages*, comme il dit lui-même, que toute âme belle et amie de Dieu... après s'être détachée des liens du

---

(1) Or. 39 9, P. G. 36, 344.

(2) Or. 20 1, P. G. 35, 1066; P. G. 37, 634, V. 2 et 3, V. 13, 19; P. G. 37, 576, V. 715, 723.

(3) P. G. 37, 950, V. 961, 976; même idée, or. 32 15, P. G. 36, 192; or. 27e passim; or. 28 1-3; P. G. 36, 26 et *sqq*.

(4) Or. 2 39, P. G. 35, 448, or. 32 15, P. G. 36, 192; or. 32 12, P. G. 36, 188; or. 30 20, P. G. 36, 152; or. 20 4, P. G. 35, 1070.

(5) Enn. I, 6, 5. On recouvre la beauté première en se purifiant du corps qui s'est ajouté à l'âme, la rendant boueuse et vile et empêchant la contemplation. Enn. VI, 9, 10 et 11. L'union mystique exige une purification préalable. Enn. I. 6, 7 et *sqq*. ; Enn. VI, 9, 8 et *sqq*.

corps... entre dans la contemplation du Beau qui l'attend... » (1) ; ou celui-ci encore : « Même si cette poussière (le corps) entraîne avec elle quelque mal, et si cette tente terrestre fait pencher vers la terre l'esprit qui tend vers les hauteurs, ou qui est créé pour s'y élever, que du moins l'image rende pure la boue, qu'elle place sur les hauteurs la chair qui lui est unie, en la soulevant sur les ailes de la raison » (2). La marque platonicienne de tout ce passage n'est-elle pas évidente ?

Pourtant l'Evêque de Nazianze avait entendu d'autres *sages* que ceux du paganisme. Aussi établit-il la nécessité de la κάθαρσις par de nombreux textes de l'Ecriture, en utilisant souvent l'exégèse que les Alexandrins en avaient faite.

Il recourt surtout à certains textes dont Clément avait donné une interprétation devenue classique. L'auteur des Stromates s'était plu à montrer le symbolisme de la vision de Moïse, décrite dans l'Exode (3), celui du voile, du saint des saints, de l'arche, bref de tout le Temple et des objets du culte (4) : ces symboles donnent à entendre que les choses divines sont inaccessibles aux profanes et aux impurs (5), tous gens indignes de saisir les mystères.

Avec sa tendance à préférer le sens mystique caché sous la lettre de l'Ecriture, l'Evêque de Nazianze accepte volontiers cette interprétation allégorique. Il se plaît à redire que si la vision de Dieu est réservée à Moïse seul, à cause de son éminente vertu, c'est une preuve évidente qu'il faut avoir l'âme pure pour gravir la montagne de la contemplation, que le peuple impur et indigne en est écarté (6).

---

(1) Or. 7 21, P. G. 35, 781.

(2) Or. 16 15, P. G. 35, 953.

(3) Strom. V, 12, P. G. 9, 114.

(4) Strom. V, 6, P. G. 9, 56 et *sqq*.

(5) Strom. V, 9 et 11, P. G. 9, 88 et 101.

(6) Or. 28 2, P. G. 36, 28; de même or. 32 16; P. G. 36, 192; or. 20 2; P. G. 36, 1068 (visions de Moïse); — Or. 20 3; P. G. 35, 1068; l'arche, le Temple, le saint des saints, le voile, or. 32 17; P. G. 36, 193, or. 28 passim.

Dans un chapitre entier de la quatrième Stromate, le docteur alexandrin exposait cette pensée : l'âme pure est un temple de Dieu plus beau que tout édifice élevé de main d'homme (1). De même, Grégoire écrit : « Elève à Dieu un temple le plus beau, car l'homme est le temple du grand Dieu, il le bâtit quand il s'élève de terre et fait route vers le ciel... par toutes sortes de bonnes œuvres et de saintes paroles. » (2).

Peut-être faut-il voir encore une influence de Clément qui aimait à appliquer à l'ascension gnostique le vocabulaire des mystères, dans l'emploi, si fréquent chez Grégoire, des termes d'initiation, de mystes, de purification, de dépouillement et d'époptie ?

Pourtant si notre théologien s'est inspiré largement de Clément, il a fait aussi œuvre personnelle et originale. Il garde le mérite d'avoir harmonieusement uni les arguments empruntés aux profanes et à la Bible, tandis que l'Alexandrin les avait plutôt simplement énumérés et juxtaposés, sans en faire proprement la synthèse. On pourra comparer le chapitre quatrième de la cinquième Stromate, — exemple typique de cette manière, qui est d'ailleurs celle de l'ouvrage, — au passage suivant de Grégoire où l'union des formules platoniciennes et chrétiennes est au contraire tout à fait étroite : « Une seule chose est bonne aux hommes : s'échapper d'ici en portant la croix, l'esprit appliqué aux choses divines ; espérer l'illumination de la Trinité céleste qui entre en commerce avec les purs ; rompre avec la folle poussière ; garder sans souillure l'image reçue de Dieu ; mener une vie étrangère à celle-ci ; changer ce monde pour l'autre ; porter tout fardeau (3) ; se déifier en cultivant avec ardeur la philosophie et en s'élevant au-dessus de la dualité matérielle, grâce à l'unité qu'on perçoit dans la Trinité » (4). N'avons-nous pas là incontestablement des locutions plotiniennes étroitement mêlées à d'authentiques données chrétiennes ? Il serait aisé de citer une foule de textes de ce genre et l'on constaterait toujours combien notre théologien, lorsqu'il prouve la nécessité de la purification, sait habilement exploiter et unir les ressources que lui offre le platonisme et celles que la Bible ou la tradition patristique mettent à sa portée.

(1) Strom. V, 4, P. G. 9, 37 et *sqq*.

(2) P. G. 37, 678, V. 135, 140.

(3) P. G. 37, 782, V. 33, 40.

(4) P. G. 35, 1084, or. 21 2 ; ou encore P. G. 37, 634, V. 2 et 3, 13, 19 ; P. G. 35, 1070, or. 20 4.

En décrivant la nature de cette κάθαρσις et les moyens de la réaliser, réussit-il à faire la même harmonieuse synthèse de l'hellénisme et du christianisme ? C'est ce qu'il nous reste à voir.

CHAPITRE VII

« Εἰ,... τὸ γεῶδες σκῆνος βρίθει τὸν νοῦν ἄνω φερόμενον... ἀλλ'ἡ εἰκὼν ἀνακαθαιρέτω τὴν ἰλὺν, καὶ ἄνω τιθέτω τὴν... σάρκα, τοῖς τοῦ λόγου πτεροῖς κουφίζουσα. » Or. 16 15; P. G. 35-953.

« Si cette tente terrestre courbe l'esprit qui tend vers les hauteurs... que du moins l'image rende pure la boue et place la chair sur les sommets, en la soulevant sur les ailes de la raison. »

LA PURIFICATION

SA NATURE

SOMMAIRE

I. — *Sources platoniciennes.*

Conception platonicienne de la purification adoptée par Grégoire. — Vocabulaire platonicien. — La vie, méditation de la mort. — La solitude et la retraite.

II. — *Sources stoïciennes et cyniques.*

Vocabulaire. — Le philosophe idéal décrit en traits stoïciens. — L'ἀπάθεια stoïcienne transposée.

III. — *Influence des Alexandrins.*

Le gnostique de Clément et le sage de Grégoire. — L'adaptation de l'ἀπάθεια stoïcienne est facilitée. — La purification illuminatrice.

IV. — *Originalité de Grégoire.*

Adaptation constante en un sens chrétien : La purification; — La méditation de la mort; — L'ἀπάθεια; — Le corps, πλάσμα θεοῦ; — La chair; — Moyens et terme de la purification; — La grâce et le rôle du Christ.

CONCLUSION

Malgré l'abondance des sources, Grégoire reste assez indépendant et fait œuvre originale.

Lorsque l'Evêque de Nazianze expose la nature de la purification et les moyens de la réaliser, il s'inspire souvent des philosophes païens, de Platon d'abord.

I

Il faut rappeler ici la conception platonicienne : « purifier sa pensée, disait Socrate, n'est-ce pas... séparer l'âme du corps le plus possible, l'habituer à se condenser en elle-même, à se recueillir de toute façon hors du corps (1) qui est un obstacle à l'acquisition de la sagesse (2). Pour connaître le vrai, l'âme devra ne plus se servir des sens, se rendre à elle-même autant que possible... pour ne s'attacher qu'à ce qui existe d'une véritable existence (3). Somme toute, la purification consiste à se dégager du monde sensible et instable, pour s'élever au monde intelligible et permanent.

La tradition philosophique platonicienne (4) garda cette doctrine, jusqu'au jour où le néo-platonisme la rajeunit et la remit en grande faveur. Purifier l'âme, d'après Plotin, consiste à l'élever d'ici-bas aux choses intelligibles (5). « C'est aussi la séparer du corps..., l'habituer à se concentrer et à demeurer sur elle-même, » (Enn. IV. 4-43), en sorte qu'elle ne soit plus « étouffée

---

(1) « Κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο ξυμβαίνει... τὸ χωρίζειν ὅ τι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ'αὑτὴν παντα χόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι.... » Phédon, 67 C. ; mêmes idées, 65, 69.

(2) Phédon, 65 A. et B.

(3) Phédon, 65 C. D. E. « Ἆρ' οὖν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσειε καθαρώτατα, ὅστις ὅ τι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ' ἕκαστον,... μήτε τινὰ ἄλλην αἴσθησιν ἐφέλκων μηδεμίαν, ἀλλ' αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων, ἀπαλλαγεὶς,.. ξυμπάντος τοῦ σώματος ὡς... οὐκ ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειαν.... » Texte capital.

(4) Philon est un de ses représentants les plus importants. Il insiste sur la κάθαρσις.

(5) Plotin revient souvent sur la nécessité de la purification. Enn. I. 2, 3, 8; Enn. I. 6, 6, 8; Enn. IV. 8, 4; Enn. VI. 9, 3; Enn. III. 6.

par le tourbillon qui se déchaîne quand on laisse
prendre trop de force au corps » (1) (Enn. III. 6).
« Elle est ensevelie... dans un tombeau, mais par sa
conversion vers la pensée, elle brise ses chaînes et
remonte aux régions supérieures » (Enn. IV. 8. 4).

Après eux, l'Evêque de Nazianze considère la
purification comme un affranchissement du corps,
comme une séparation du monde indispensable à l'âme
qui doit se recueillir pour s'élever à Dieu (2). Il en
donne lui-même l'exemple : « Je vis ailleurs, dit-il, et
je gémis sous le poids de la chair que *les sages*
appellent les ténèbres de l'esprit.... Je désire, affranchi
de cette vie présente, voir les biens stables et
contempler la vérité pure par l'œil de l'esprit pur. » (3)

Au lieu que le corps jette à terre l'âme cependant
pourvue d'ailes et la rende charnelle par des actions
laides, boueuses, c'est l'âme qui devrait porter vers le
ciel le corps inclinant vers la terre (4). Qu'on se purifie
donc, qu'on écarte « ces ténèbres, cette méprisable et
lourde chair qui entrave l'âme dans la connaissance du
vrai » (5) et qui « l'empêche de voir, dans toute sa
pureté, la splendeur divine. » (6) Socrate ne disait-il
pas déjà, presque dans les mêmes termes, que « le
corps empêche l'âme d'acquérir la vérité? »

Comme Platon et son école, notre théologien se
plaît à opposer le monde sensible et visible au monde

(1) Idée fréquemment exposée par Grégoire.

(2) Or. 27, P. G. 36, 16; Or. P. G. 37, 986, v. 204, 215; P. G. 35,
954, or. 26 15; or. 28 4; P. G. 36, 32; P. G. 35, 1203; or. 25 4; P. G.
36, 53; or. 28 21; P. G. 37, 681; v. 16, 23; P. G. 37, 950; v. 981, 976.

(3) P. G. 37, 985, v. 194, 212. Vie présente, terrestre et périssable opposée à vie céleste et stable.

(4) P. G. 37 972; v. 33, 37.

(5) Or. 28 4; P. G. 36, 32 « οἷς ὁ ξόφος οὗτος ἐπιπροσθεῖ καὶ τὸ παχὺ τοῦτο σαρκίον πρὸς τὴν τοῦ ἀληθοῦς κατανόησιν. »

(6) Or. 39 8; P. G. 36, 344. « σαρκὸς... οὐκ εῶντος κάθαρῶς ἰδεῖν τὴν θείαν ἀκτῖνα. » Confér. Phédon, 66 A. « τοῦ σώματος... οὐκ ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειαν. » Comparer encore or. 28 21, P. G. 36, 53 à Phédon, 66 A.,83 A.

intelligible et invisible, ou les biens qui leur sont
propres : ceux qui sont stables et éternels à ceux qui
périssent (1).

C'est encore la tradition philosophique platonicienne
qui l'inspire lorsqu'il écrit : « J'entends dire aux sages
que l'âme étant une émanation divine et nous venant
du ciel, soit toute entière, soit quant à l'esprit, son
maître et son pilote n'a, par nature, qu'une tâche à
remplir : se porter en haut pour s'unir à Dieu...,
regarder toujours vers l'objet qui lui est apparenté,
après s'être affranchie totalement des passions du
corps qui la tire en bas vers la terre et jette en elle
l'illusion des choses visibles ». (2) Pareil langage rappelle
étrangement celui des Ennéades.

Et ce portrait du sage qui se purifie, ne pourrait-il
pas, sans nous surprendre, porter la signature de
Plotin? « Il rend la philosophie maîtresse de ses
passions; il poursuit le beau, le bien avec ardeur; il a
rompu avec la matière avant d'avoir cessé d'en porter
le joug; il s'élève et se fixe au-dessus des choses visibles
par la grandeur de sa nature et la générosité de son
vouloir, pour s'attacher aux biens stables. » (3).

Ainsi, la purification recommandée par Grégoire est
donc, comme chez les platoniciens, l'affranchissement
du corps qui permet de fréquenter le monde intelligible,
c'est-à-dire l'objet apparenté à l'esprit (4).

Pour désigner ce corps, il se plaît à reprendre le
vocabulaire platonicien. On pourra comparer :

(1) P. G. 37, 986, v. 205, 215; or. 28 17, P. G. 36, 48; or. 21 1,
P. G. 35, 1084, or. 17, P. G. 35, 969; or. 18 3, P. G. 35, 988; « τῶν
δύο κόσμων, τοῦτε παρόντος καὶ οὐκ ἑστῶτος καὶ τοῦ νοουμένου καὶ
μένοντος. » Or. 7 19, P. G. 35, 779. « ὁρωμένων... τὰ ἑστῶτα »; « ἑστῶσι
καὶ ἀοράτοις ἐν τοῖς ἀστάτοις καὶ ὁρωμένοις; » or. 2 74, P. G. 35, 481.
Confér. Rep. VI, 508 D.; Phédon 78 D. φαίνομενα, Confér. Phédon,
78 D. φαίνομενα, νοοῦμενα, κόσμος ὁρατος, αἴσθητος, νοήτος.

(2) P. G. 37, 685, v. 59, 70.

(3) Or. 25 4, P. G. 35, 1204, se séparer de la chair qui lie au
monde et alourdit. Or. 37 11, P. G. 36, 296.

(4) Or. 27 3, P. G. 36, 16; P. G. 37, 684 à 686.

Platon. Gorgias 493 A	Grégoire. Epist. 31 ; P. G. 37-68
« ἤκουσα τῶν σοφῶν, ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μεν σῶμα ἐστιν ἡμῖν σῆμα.	« καὶ λύοντα τὴν ψυχὴν τοῦ εἴτε σώματος, εἴτε σήματος, κάτ' ἐκεῖνον (Platon cité auparavant) εἰπεῖν, ὅση δύναμις. »

Si Platon regardait le corps comme un tombeau, il demandait aussi que l'âme en fût détachée comme d'un lien « τὴν (ψυχὴν ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δέσμῶν ἐκ τοῦ σώματος. » (1) Formule très courante chez notre théologien d'après lequel aussi le corps est un lien, une entrave qui empêche l'élan de l'esprit, cette chair pesante alourdissant l'aile de sa pensée (2). Réunissant les deux métaphores, Plotin disait : « Pour l'âme, le corps est un lien et un tombeau. » (3).

Afin d'exprimer sensiblement la même idée, Platon avait écrit que le corps est « une sorte de prison, » pour l'âme, « δεσμωτήριου εἰκονα. » (4) Se rapportant expressément à lui, Grégoire écrit à Philagre : « Habitant dans la prison, Socrate parlait du corps, comme d'une autre prison. » (5).

L'influence du sage grec s'étend souvent plus loin qu'au vocabulaire.

Lorsque Grégoire expose la manière d'atteindre la purification, il adopte avec enthousiasme la célèbre doctrine longuement développée par Socrate dans le Phédon, d'après laquelle la vie doit être une « méditation

(1) Phédon, 67 D.

(2) δέσμος Or. 43 2, P. G. 36, 497 ; or. 14 6, P. G. 35, 865 ; or. 28 2, P. G. 36, 28 ; πέδη, πέδαι, or. 14 7, P. G. 35, 865 ; or. 28 12, P. G. 36, 41 ; or. 7 21, P. G. 35, 781. Image très goûtée de Grégoire.

(3) Enn. VIII. 3.

(4) Rep. VII. 515 C. ; Cratyle, 400 B. Confér. Plotin, Enn. IV, 8, 3.

(5) Epist. 31, P. G. 37, 72, ou or. 17 9 ; P. G. 35, 976 ; Epist. 195, P. G 37, 317 « τοῦτο σαρκίον καὶ δεσμωτήριον. »

de la mort. » (1) « Le vrai philosophe, dit-il, mettra tout son zèle à méditer la mort, » (2) c'est-à-dire à séparer déjà son âme du corps. Tous ses éloges vont à ceux qui, durant leur vie entière, méditent sur la séparation du corps. Jusque dans un sermon, il propose cet examen : « Ne faisons-nous pas de la vie présente une méditation de la mort ? » (3) Cette maxime platonicienne lui est particulièrement chère. Aussi conseille-t-il à ses amis, tel Philagre, de « vivre pour le temps à venir, au lieu de celui-ci, de faire de la vie présente une méditation de la mort, comme le dit Platon, θανάτου μελέτην, τοῦτο ὅ φήσι Πλάτων, τὸν τῇδε βίον ποιούμενον, et de dégager l'âme du corps. » (4).

Ici, c'est la pensée même de Platon qui est adoptée, en même temps que sa langue. Nous n'avons plus seulement une réminiscence littéraire chère au rhéteur Grégoire, mais une doctrine qui fait corps avec son enseignement chrétien. Il est remarquable, en effet, que cette conception platonicienne n'est pas seulement rappelée dans sa correspondance privée avec des lettrés et des philosophes amis, mais qu'elle est portée jusque dans la chaire et proposée aux chrétiens même. N'est-ce pas là une preuve évidente que les maximes platoniciennes ont pénétré parfois profondément sa pensée et se sont unies intimement chez lui à la morale traditionnelle ?

Mais quel moyen d'obtenir cette purification nécessaire ? Il faut se retirer dans la solitude, se séparer du monde et se recueillir. Socrate insistait longuement sur cette concentration et ce recueillement

(1) « μελέτημα αὐτὸ τοῦτο ἐστι τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος, ἢ οὔ ; » Phèd. 67 D. « ἢ οὐ τοῦτ' ἂν εἴη μελέτη θανάτου ; » Phéd. 81 A.

(2) « κατά πᾶσαν σπουδὴν μελετήσει τὸν θανάτον. » Or. 26 11, P. G. 35, 1244.

(3) « οὐ μελέτην θανάτου τὸν βίον ποιοῦμεθα ; » or. 27 7, P. G. 36, 20, même idée, P. G. 37, 911, v. 3, 5.

(4) « θανάτου μελέτην, τοῦτο ὅ φήσι Πλάτων, τὸν τῇδε βίον ποιούμενον. » Epist. 31, P. G. 37, 67.

d'âme indispensable à qui veut connaître le vrai (1). Les platoniciens enseignaient qu'il faut se réfugier dans la solitude et dans le calme, comme dans un port, pour contempler les choses divines (2).

Comme eux, le solitaire du Pont et d'Azianze, demande souvent qu'on fasse le calme au dedans de soi, qu'on se replie sur soi, en se fermant au tumulte du dehors, pour fréquenter l'être et connaître Dieu (3). Il fait grand éloge de ceux qui fuient le monde pour mener une vie solitaire (4). Lui-même rêve sans cesse « de solitude et de retraite. » (5) Epris d'un amour ardent pour cette vie béatifiante (6), il s'échappera plusieurs fois au désert.

Après avoir montré ainsi un parallélisme étroit de vocabulaire et de doctrine même, entre Grégoire et Platon, ou plus généralement les platoniciens, après après avoir relevé des citations et des références expresses à Platon lui-même, ne sommes-nous pas autorisés à conclure que l'Evêque de Nazianze s'inspire largement de la philosophie platonicienne, lorsqu'il expose la nature de la purification ?

II

Est-ce à dire qu'il n'ait pas puisé à d'autres sources? Evidemment non. Il poursuit parfois le corps de son mépris en des termes et sur un ton qui rappellent les cyniques. Ainsi Philagre est invité à « mépriser la boue » περιφρονεῖν τὸν πηλόν (7) et la boue n'est autre

(1) Recueillement et solitude nécessaires au sage qui doit aller aller au vrai avec l'âme seule; Phédon, 66 A., 67, C. D.

(2) Plotin insiste beaucoup sur la nécessité de la retraite et du recueillement d'esprit pour se tourner vers Dieu. Enn. I. 2, 3, 5; I. 6, 5; I. 4, 14.

(3) Or. 27 3 P. G. 36, 16; or. 28 1-2, P. G. 36, 25 à 29; or. 36 3, P. G. 36, 285; or. 40 19, P. G. 36. 384.

(4) Or. 21 19, P. G. 35, 1104; or. 2 7, P. G. 35, 413 à 417.

(5) Or. 2 6, P. G. 35, 413 : « μέ τις ὑπεισῄει ἔρως τοῦ καλοῦ τῆς ἡσυχίας καὶ τῆς ἀναχωρήσεως. »; Or. 12 4, P. G. 35, 848; P. G. 37, 1365, v. 140, 145; P. G. 37, 1299, v. 1, 8; P. G. 35, 827.

(6) P. G. 37, 766; P. G. 37, 782, v. 1, 3; P. G. 37, 1299, v. 1, 8.

(7) Epist. 32, P. G. 37, 69; même ton de mépris, or. 45 20, P. G. 36, 652; P. G. 35, 494, or. 2 91.

que ce corps impur et malpropre, « τῷ πηλῷ τῷ μοχθηρῷ τούτῳ καὶ ῥυπαρῷ σώματι. » (1) Dans le poème contre la chair, Grégoire multiplie les invectives violentes : « fange, entrave de boue, masse de plomb qui incline vers la terre ! » (2) Voilà, assurément, un langage qui n'eût point déplu aux cyniques.

Il serait aisé de donner d'autres exemples (3) de ce vocabulaire, par lequel le mépris du corps est fortement exprimé, et dans lequel on trouve la marque des cyniques et des stoïciens. Nous n'insistons pas. Ce serait développer une preuve plutôt extérieure et moins convaincante de l'influence stoïcienne sur notre théologien. En voici une autre, plus décisive. C'est qu'en effet, il y a ici beaucoup plus qu'une question de termes; l'Evêque de Nazianze s'est inspiré, parfois, de la pensée même des stoïciens. Sa conception austère de la morale, sa discipline ascétique rigoureuse, s'alliaient trop bien avec certaines maximes stoïciennes pour qu'il ne cherchât pas des rapprochements. De fait, dans une page digne des philosophes du Portique, il applaudit sans réserve leur doctrine de la tempérance: « Je loue, ἐπαινῶ — le mot est à noter, car il indique une sympathie profonde pour la morale stoïcienne, — le courage et la grandeur d'âme des stoïciens qui regardent les choses extérieures comme incapables de les troubler, et disent l'homme heureux, même s'il était brûlé dans le taureau de Phalaride » (4). Grande est « son admiration pour ceux des païens qui sont devenus presque semblables aux plus beaux modèles

(1) Or. 45 20, P. G. 36, 652.

(2) Carm. de scipso XLVI, v. 7.

(3) Le corps est appelé σαρκίον, σαρκὸς τὴν παχύτητα, or. 2 74, P. G. 35, 481; τὸ φθονερὸν τοῦτο σαρκίον. »; Epist. 195. P. G. 37, 317; vêtement de l'esprit, or. 2 74, P. G. 35, 481, Conf. Marc Antoine XII 3; « τοῦ περικειμένου. . σωματίου.... » Epictète, Diatribes I. 1, 111, πῆλος, σαρκίον. Dans or. 26 14, P. G. 35, 1248. « ... βαρὺν χιτῶνα. »; dans Carm. de rebus suis, P. G. 37, 985, v. 205. « τὴν (σαρκὰ) ῥα σοφοὶ καλέουσι νόου ζόφον. »; or. 28 4, P. G. 36, 32.

(4) Epist. 32, P. G. 37, 71.

chrétiens. » (1) Aussi, propose-t-il en exemple le désintéressement de Cratés, les gestes stoïques d'Epictète, d'Anaxagore, de Socrate, s'offrant au danger ou courageux dans le malheur. Ces païens, selon lui, proposent des maximes et font des actes « qui approchent des nôtres où les égalent presque. » (2).

N'est-ce pas la même sympathie pour la morale stoïcienne qui met dans sa bouche cette parole digne d'un philosophe du Portique : « Il faut mépriser le corps et le laisser souffrir ce que sa nature comporte, puisqu'il doit, par loi de nature, se désagréger, soit maintenant, soit plus tard ? » (3).

Comment douter encore de l'influence stoïcienne dans le tableau suivant du philosophe idéal ? « Il acquiert du renom au milieu des passions ; il fait son orgueil et sa gloire de l'adversité ; sans fierté dans la fortune, sans abattement dans le malheur..., il reste toujours le même dans les diverses situations ; il se moque de la noblesse du sang ; il est plus heureux d'une victoire remportée sur ses passions que d'une couronne gagnée aux jeux olympiques ; il accepte avec joie la séparation du corps, comme l'échéance de la libération nécessaire ; il est impassible, il est détaché de la matière, bien qu'il lui soit encore uni, ἄϋλος ἐν ὕλῃ ; » sa vraie patrie est au ciel ; il est simple voyageur ici-bas (4). Le tableau continue ainsi, avec ces couleurs empruntées aux stoïciens et aux cyniques. Il serait aisé de multiplier les exemples de ce genre, tant il est vrai que la morale exposée par l'ascète du Port et d'Azianze

(1) « θαυμάζω.. τῶν ἔξωθεν τοὺς τούτοις (les grandes âmes chrétiennes) παραπλησίους... », et quelques lignes avant : « Ἐπαινῶ... τῶν ἀπὸ τῆς Στοᾶς τὸ.. μεγαλόνουν ; autre éloge des Stoïciens. P. G. 37, 723, v. 604-606 ; des Cyniques. P. G. 37, 696-699.

(2) « ταῦτά (exemples et maximes des cyniques et des stoïciens) οὖν μὲν ἴσα τοῖς ἐμοῖς νομοῖς σχεδὸν. » P. G. 37, 698, v. 259 et or. 4 72, P. G. 35, 596, Cratés loué pour son désintéressement « τοῖς παρ'ἡμῖν φιλοσοφοῖς ὅμοιον. »

(3) P. G. 37, 69 et or. 20 ; P. G. 35, 1069.

(4) Or. 26 10-12. P. G. 35, 1240 à 1244 « Ἐμοὶ. δοκεῖ σαφῶς τοιοῦτον εἶναι τι ὁφιλόσοφος.... »

fait volontiers accueil à leurs plus nobles doctrines et à leur langage (2).

III

Peut-être ces idées et ces formules que notre théologien emprunte aux stoïciens et aux cyniques pour décrire la purification, sont-elles venues à lui par la voie des Alexandrins ? Clément, en particulier, n'avait-il pas déjà incorporé à son enseignement moral les plus belles conceptions stoïciennes, en les adaptant déjà au christianisme ? Grégoire, qui s'en est inspiré ailleurs, trouvait ici une tâche largement facilitée. Aussi, dût-il en profiter.

Cette simple présomption devient une certitude, si l'on compare seulement le portrait suivant du parfait gnostique au tableau du sage que Grégoire vient de tracer : « Il jouit, dit Clément, d'un calme immuable dans l'absolue maîtrise de ses passions, ou plutôt il les a toutes supprimées, il vit dans une sorte d'impassibilité, » comme le sage de Grégoire est, ἐν πάθεσιν ἀπαθής (3). Il n'apprécie que la beauté morale ; il n'use plus du corps (4) ; il n'estime que le vrai bien : la con-

(2) Voici quelques exemples de l'influence stoïcienne sur Grégoire : mépriser la boue, ou le corps qu'il faut laisser souffrir ce qui est de sa nature. P. G. 37, 70 ; éloge des Stoïciens qui regardent les choses extérieures comme incapables de troubler leur bonheur. P. G. 37, 71 ; être toujours égal et dans la joie, être exempt de passion, sans trouble d'âme ; être prêt à recevoir volontiers la mort. Or. 26 10-14 ; P. G. 35, 1240 à 1244. Influence des cyniques : φιλόσοφος ἄϋλος ἐν ὕλῃ, ἐν σώματι ἀπερίγραπτος ἐπὶ γῆς οὐράνιος, ἐν πάθεσιν ἀπαθής. Or. 26 13, P. G. 35, 1245 ; il se sert de la pratique pour atteindre la contemplation, πρᾶξις... ἐπιβάσις θεωρίας. » P. G. 35, 1080 ; or. 20 12. ; il n'estime que ce qui porte à la vertu. Or. 43 21 ; P. G. 36, 524 ; or. 25 1, P. G. 35, 1200 ; la vraie noblesse. P. G. 35, 1241 ; dédain du corps. Or. 14 6, P. G. 35, 865 ; Epist. 32, P. G. 37, 70 ; le monde comparé à un théâtre dont les hommes sont les acteurs. Or. 26 11, P. G. 35, 1241 ; or. 23 6, P. G. 35, 1157 ; le soin des âmes comparé à la médecine des corps. Or. 2 16, P. G. 35, 425. Grand éloge des cyniques : Or. 4 72, P. G. 35, 595 ; P. G. 37, 698, v. 259 ; P. G. 37, 72. Epist. 31.

(3) Or. 26 13, P. G. 35, 1245. On peut comparer le portrait du sage et les textes d'Ecriture, dans or. 26 12-18 et dans Strom. VI. 9. Il y a nettement parallélisme.

(4) Strom VII. 11-12.

naissance de Dieu par la contemplation (Strom. XII 7). Il est égal dans la bonne et la mauvaise fortune (Strom. VI, 9).

Il regarde la mort comme une nécessité de nature... et se tient toujours prêt à la recevoir... ; il est égal dans la bonne et la mauvaise fortune ; il ne fixe qu'une tente ici-bas ; il n'a d'autre patrie que le ciel (1), d'autres titres de noblesse que sa filiation divine et sa sainteté (2). Comme le sage de Grégoire, il médite toute sa vie sur la séparation spirituelle de l'âme d'avec le corps (3) ; Job est le modèle qu'il doit copier s'il veut atteindre « l'âge de l'homme parfait. » Point n'est besoin de citer davantage. N'y a-t-il pas là un parallélisme assez étroit et assez important — dont on pourrait, d'ailleurs, donner de plus amples preuves (4) — pour qu'on puisse conclure à l'influence de Clément sur Grégoire ?

Voici un autre exemple de cette inspiration alexandrine : Grégoire regarde la purification comme un ascétisme rigoureux qui, en détachant sans cesse l'âme du corps, amène le sage jusqu'à l'impassibilité même (5). Conception vraisemblablement empruntée au docteur alexandrin qui avait déjà transposé l'ἀπάθεια stoïcienne (6). Qu'est ce bien, en effet, que l'impassibilité tant recommandée dans les Stromates ? Au lieu d'être l'indifférence apathique ou l'insensibilité totale et définitive des stoïciens, elle consiste simplement dans la maîtrise complète des passions, dans l'absence de tout

(1) Strom. VI. 9 ; VII. 14. User du corps comme d'une hôtellerie de passage. Strom. IV. 25, Strom. IV. 26 ; P. G. 8, 1376.

(2) Strom. VII. 11.

(3) Strom. V. 11, VII. 3, 11-15.

(4) Une comparaison minutieuse du gnostique décrit dans Strom. VII. 11 et 12 et VI. 9, avec le tableau du sage (Or. 26, P. G. 35, 1041 à 1043, montrerait une très large ressemblance de traits et de citations d'Ecriture.

(5) Or. 26, P. G. 35, 1045 ; mêmes idées, P. G. 37, 70 et 71. Epist. 32.

(6) L'ἀπάθεια occupe une place très importante dans les Stromates où elle est présentée au gnostique comme le terme heureux de tout l'ascétisme : voir Strom. IV. 6. P. G. 8, 1252 ; VI. 13. P. G. 9, 325 et *sqq*. Strom. VI. 9, P. G. 9, 293 ; VII. 3, etc.

mouvement désordonné (1). C'est la disposition d'un homme vivant et agissant qui aime les créatures, mais que celles-ci élèvent à Dieu, bien loin de l'en écarter (2), dont le corps est raisonnablement soumis à l'âme, dont le modèle est Jésus-Christ impassible (Strom. IV, P. G. 8-1328 à 1341).

Malgré quelques excès de langage (3) l'ἀπάθεια, stoïcienne se trouvait ainsi modifiée et déjà adaptée au christianisme par Clément. Un de ses successeurs au Didascalée, Didyme l'aveugle, qui enseignait au temps de Grégoire et qui, sans doute, fut son maître (4), avait poursuivi cette adaptation et supprimé les formules audacieuses de son devancier. Ecartant soigneusement les fausses conceptions, il établit que l'ἀπάθεια consiste seulement à ne pas recevoir les passions, à les affaiblir. D'après lui, elle n'exige pas qu'on ne les sente point, mais elle demande qu'on reste maître de sa sensibilité, qu'en un mot, on s'abstienne du péché après le Baptême (5).

Comme on le voit, lorsque Grégoire parle de l'impassibilité et qu'il la présente comme le terme de la purification, l'adaptation de la doctrine stoïcienne à la morale chrétienne lui est grandement facilitée par les Alexandrins.

Peut-être faut-il voir encore une influence alexandrine dans la doctrine grégorienne de la purification considérée comme illuminatrice. « La plénitude de la purification, disait Clément, introduit la sainteté de

(1) Strom. VI. 13, P. G. 9, 325.

(2) « οὐδὲ... φιλεῖ τινα τὴν κοινὴν ταύτην φιλίαν, ἀλλ' ἀγαπᾷ τὸν κτίστην διὰ τῶν κτισμάτων. » Strom. V. 9. P. G. 9, 293. Amour ordonné mais non supprimé.

(3) L'ἀπάθεια est présentée parfois comme la suppression et la mort de tout désir, comme la destruction de toute sensibilité (Strom. VI. 9). Elle se poursuit jusque dans le sommeil et semble amener à une sorte d'impeccabilité (Strom. IV. P. G. 8, 1352).

(4) Grégoire, qui passa aux écoles d'Alexandrie au temps où Didyme était chef du Didascalée chrétien, a reçu, selon toute vraisemblance, l'enseignement de ce maître renommé.

(5) Si Didyme recommandait l'ἀπάθεια, il l'entendait en un sens recevable pour le chrétien. Ecartant soigneusement les conceptions stoïcienne ou pélagienne, il donnait la sienne, nettement orthodoxe (ex. : De Trinitate. Liv. II, chap. VII).

l'homme dans la contemplation de la sainteté par essence. » L'entrée dans le sanctuaire et l'initiation exigent des purifications préparatoires (1). Ascétisme purificateur et gnose ou contemplation sont, dans l'enseignement des Stromates, étroitement unis (2). En même temps qu'elle était établie par la tradition patristique, cette doctrine avait un fondement solide dans l'Ecriture : la Sagesse n'entre pas dans une âme perverse, disent les Proverbes ; l'homme qui fait le mal, déteste et fuit la lumière pour les ténèbres ; l'homme de bien vient à la lumière et la reçoit. *Qui facit veritatem venit ad lumen*, écrit dans le même sens Saint Jean qui identifie, dans son Evangile les idées de vérité, de vie, de vertu, de lumière. N'est-ce pas enfin aux purs de cœurs seuls que le Sauveur réserve la vision de Dieu ? (3).

L'Evêque de Nazianze accueille cette doctrine avec la plus grande faveur (4). « Il faut se purifier et l'on percevra Dieu ; les raisonnements servent peu à le faire connaître » (5). Dieu illumine la partie supérieure de notre être — l'esprit — dès ici-bas juste autant que cet esprit sera purifié (6). Voici une formule saisissante qui résume nettement toute sa pensée : « Là où il y a purification, il y a illumination, et dans la proportion même de la purification, οὗ δὲ κάθαρσις, ἔλλαμψις... κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς καθαρότητος. » (7). Doctrine si fortement mise en relief et si largement développée par notre

(1) Strom. IV. 23. Pour entrer au sanctuaire, il faut être purifié. Strom. IV. P. G. 8, 1368 et *sqq*.

(2) Strom. VI. P. G. 9, 292 à 301, 281 à 284 ; Strom. IV. 25 ; Strom. VII, portrait du gnostique.

(3) Math. V. 8, souvent cité et commenté par Clément, puis Grégoire.

(4) Il y revient souvent. Or. 39[20]. P. G. 36, 360 ; or. 38[1], P. G. 36, 317 ; or. 40[38-41], P. G. 36, 413 et *sqq*. ; P. G. 37, 1367 ; or. 40[5-6], P. G. 36, 304 ; or. 40[45], P. G. 36, 424 ; or. 43[65], P. G. 36-584 ; or. 40[6], P. G. 36, 304 ; or. 38[7], P. G. 36, 317 ; or. 45[11], P. G. 36, 637.

(5) P. G. 37, 950, v. 961, 976.

(6) Or. 38[7], P. G. 36, 317 «... τοσαῦτα περιλάμπον ἡμῶν τὸ ἡγεμονικὸν καὶ ταῦτα κεκαθαρμένον. »

(7) Or. 39[8 et 9], P. G. 36, 344.

théologien qu'elle se présente chez lui d'une façon vraiment originale et nouvelle.

IV

Du reste, malgré les influences multiples, qu'il a subies l'originalité de Grégoire se manifeste profonde, dans toute sa doctrine de la κάθαρσις.

Dans l'œuvre grégorienne, il y a eu, sur ce point, adaptation constante des données profanes qui, soigneusement dépouillées de leur sens païen, débarrassées de tout élément impur, se sont acheminées peu à peu vers le christianisme et ont été élevées à sa hauteur même.

Que devient, en effet, la purification platonicienne dans l'enseignement théologique de Grégoire ? N'allons pas croire qu'elle demande seulement au sage, comme chez Platon et Plotin, de rompre avec la folle poussière, de se séparer du sensible pour s'élever à l'intelligible. Elle consiste encore et surtout à « garder sans souillure l'image reçue de Dieu (1) à faire de son esprit le temple de Dieu (2), à imiter le Christ (3), à chasser par la vertu l'esprit impur pour recevoir le Christ dans la demeure purifiée de l'âme, pour être initié au Verbe (4). Bref, observer les commandements, voilà toute la purification de la chair, οὗ δὲ ἐντολῶν τήρησις, σαρκὸς κάθαρσις » (5). Formule importante et très nette qui dissipe toute équivoque, en affirmant sans détour le caractère spécifiquement chrétien de la purification exigée par Grégoire. Aussi, est-il évident, selon sa propre remarque, que pareille purification dépasse celle des Platoniciens ou celle que procurent les mystères païens et même les purifications légales des Juifs (6). Entre elle et ces der-

(1) P. G. 37, 782, v. 33-40, mélange typique des données profanes et chrétiennes.

(2) P. G. 37, 911, v. 6-8 ; P. G. 37, 678, v. 135-140.

(3) P. G. 36, 332, or. 38[18]. « Διὰ πασῶν ὁδεῦσον ἀμέμπτως τῶν ἡλικιῶν Χριστοῦ.. ...Ἁγνίσθητι, περιτμήθητι... »

(4) Or. 39[10], P. G. 36, 344 à 346.

(5) Or. 39[8], P. G. 36, 344.

(6) Or. 39[3], P. G. 36, 336 à 338.

nières, il y a toute l'immense distance du christianisme, au judaïsme et au paganisme.

De même, la mort, sur laquelle le chrétien médite, n'est plus seulement la séparation du corps, comme le pensait Socrate ; elle est plutôt « le voyage de l'âme sainte qui s'en va loin de nous pour se fixer près du Seigneur. » Ainsi comprise, elle est proprement l'objet dont il faut faire, à l'exemple de Basile, la méditation de toute sa vie (1). Comme elle l'a fait pour Grégoire, la croix arrache le juste au monde, à celui que le Sauveur a maudit. Mort à ce monde le sage cloue volontairement sa chair à la croix et désire mourir chaque jour avec le Christ, pour s'élever et ressusciter avec le Christ (2).

En imitant le Christ impassible, le chrétien arrivera sans doute à l'ἀπάθεια, mais combien différente de celle des stoïciens ? S'il met à mort ses passions, sa nature mauvaise, c'est pour faire vivre et grandir l'homme nouveau. Loin d'être l'immobilité et l'indifférence apathique voisine de la mort, l'impassibilité du chrétien apporte la vraie vie, la vie toute divine, celle de l'esprit et celle de la grâce que le péché ne vient plus ralentir ou enlever. Sortant de l'enfance spirituelle, le sage impassible atteint la perfection de la maturité, il arrive à l'âge de l'homme parfait.

Pareille inspiration chrétienne se révèle sans cesse lorsque Grégoire parle du corps. S'il en a compris la misère et senti amèrement le dur esclavage, s'il en parle parfois avec les termes et le mépris des stoïciens et des platoniciens, il n'a jamais perdu de vue sa grandeur.

Pour souligner sa noblesse, il l'appelle souvent, avec l'Ecriture, œuvre divine, πλάσμα θεοῦ (3). Doctrine assurément inconnue des païens ! Elle explique pourquoi, malgré son ascétisme très dur pour le corps, Grégoire n'a jamais exigé cet anéantissement impitoyable, cette séparation brutale qu'un Plotin imposait sans pitié. S'il se détourne du corps, s'il le hait comme ennemi

(1) Epist. 76, P. G. 37, 139.
(2) P. G. 37, 623, v. 564-568.
(3) Or. 2 73, P. G. 35, 481.

et comme lien de l'âme, il l'aime comme collaborateur, et le vénère comme cohéritier de l'âme ». (1) Puisqu'il a peiné avec elle, il doit, au ciel, partager son triomphe.

Purification équivaut à séparation de la chair. Que la formule soit platonicienne, nous l'admettons, mais elle a un sens spécifiquement chrétien dans l'œuvre de Grégoire. En effet, cette chair dont il faut s'affranchir n'est plus seulement le siège de la vie des sens qui nous trompent et nous empêchent de connaître le vrai. Il faut la regarder comme le foyer de la concupiscence allumé depuis la chute du premier homme. C'est cette chair dressée contre l'esprit dont parle souvent l'Evangile, et contre laquelle Saint Paul s'élève si énergiquement. D'après l'Apôtre, « ses désirs sont opposés à ceux de l'esprit ; les affections de la chair, c'est la mort, elles sont inimitié contre Dieu. » Il énumère une foule de vices qu'il appelle « œuvres de la chair » et qui excluent du royaume de Dieu (Rom. VIII 3-15). Aussi faut-il crucifier cette chair avec les passions (Galat V. 16-25). Bref ce terme désigne, dans la langue paulinienne, la nature corrompue en Adam, le vieil homme dont les vils instincts sont toujours prêts à renaître, à nous solliciter au péché, et à détruire l'harmonie que le nouvel Adam a rétablie en nous. C'est ce sens précis, tout à fait étranger au platonisme, que Grégoire donne (2) au mot σάρξ, σαρκίον.

La purification devient ainsi, pour le chrétien régénéré au Baptême une lutte perpétuelle entre les retours offensifs du vieil homme. S'il faut dompter la chair, ce n'est plus à cause de l'opposition dualistique naturelle du monde sensible et du monde intelligible, du corps et de l'âme unis dans notre nature. Dépassant cette conception platonicienne, Grégoire puise aux sources bibliques et montre que depuis la chute originelle, notre nature désordonnée et bouleversée doit toujours

(1) Or. 14 6, P. G. 35, 866. « ὃ καὶ ὡς σύνδουλον ἀγαπῶ, καὶ ὡς ἐχθρὸν ἀποστρέφομαι · ὃ καὶ ὡς δεσμὸν φεύγω καὶ ὡς συγκληρονόμον αἰσχύνομαι. »
Grandeur et dignité du corps. P. G. 37, 1379, v. 3-7 « πλάσμα φίλον » ; or.
(2) Ainsi, dans Poème contre la chair. P. G. 37, 1378 à 1382.

combattre sa partie inférieure pour garder l'harmonie recouvrée au Baptême.

A qui veut atteindre la purification, l'Evêque de Nazianze propose aussi des moyens spécifiquement chrétiens. Il y a d'abord le Baptême qui opère la purification initiale et parfaite (1) en nous associant à celui du Sauveur (2). Il y a la pénitence, les jeûnes, l'onction sainte, l'imitation des vertus du Christ et l'obéissance aux commandements. Quant au terme de cette purification, il n'est même pas entrevu par les Platoniciens. Par elle, le Verbe nous élève vers la gloire immortelle, vers la vision face à face de la Trinité. Une fois purifiée en effet, l'âme reçoit l'illumination de l'Esprit de la Trinité (3).

Nous n'insistons pas davantage ici sur cette transposition constante, bien que parfois plus ou moins apparente, des conceptions profanes dans le plan chrétien. Cette question sera traitée longuement dans un appendice au chapitre suivant.

Signalons cependant encore que s'il y a extérieurement quelque ressemblance dans les exercices ascétiques de la purification et dans la méthode d'ascension vers Dieu, chez Grégoire et chez les platoniciens, il y a, entre eux, une différence radicale. La voici, exprimée dans une formule concise et nette : « C'est le Christ, dit-il, qui opère ma purification ἐνεργεῖ δὲ τὴν ἐμὴν κάθαρσιν... » (4).

Le sage plotinien commence l'ascension vers Dieu par un bon mouvement qui vient uniquement de ses forces naturelles ; elle se poursuit toujours par les seuls moyens humains. Ne prêtant aucun secours, la divinité reste indifférente aux plus patients efforts. Aussi le sage ne songe-t-il même pas à demander son aide. Les Ennéades ne soupçonnent pas la nécessité de ce secours divin, et, loin d'amener l'homme à prendre conscience de sa

(1) Or. 38 passim. P. G. 35, 312 et *sqq* ; or. 39, passim. P. G. 35, 336.

(2) Or. 38 16, P. G. 36, 329.

(3) Or. 12 14, P. G. 35, 848 ; or. 39 10, P. G. 36, 344 et 345.

(4) Or. 39 1, P. G. 36, 336.

faiblesse, et à pratiquer l'humilité, elles exaltent l'orgueil de l'esprit, en lui faisant croire qu'il peut être parfaitement vertueux et pur, moyennant l'affranchissement du corps opéré par son effort personnel.

La doctrine de Grégoire est ici, bien entendu, aux antipodes de celle de Plotin (1). Combien vivement en effet il met en lumière la nécessité de la grâce ! L'ascension vers Dieu commence par la grâce initiale et suprême du Baptême qui purifie, dégage l'image divine en nous ; elle se poursuit avec le secours de Dieu. Aussi notre théologien peut-il dire en toute vérité : « c'est le Christ même qui opère ma purification », ou encore « De toi, Christ, procède toute vie pure » (2). Conscient de sa faiblesse et de son impuissance, le Chrétien doit prier souvent Dieu par qui tout bien commence et se trouve mené à terme (3), qui conduit la barque au port et donne la victoire (or. 37 13, P. G. 36-300). Prêchant d'exemple, l'Evêque de Nazianze adresse souvent au Christ des supplications ardentes ; « En toi, Christ, j'ai plus de confiance que dans mes propres efforts ! » (4). On peut même affirmer qu'avant Saint Augustin personne n'a plus fortement mis en relief, la misère de l'homme livré à ses seules forces et la nécessité du secours divin (5).

Est-il besoin de dire qu'en cette matière nous sommes tout à fait en dehors des horizons platoniciens ou plotiniens ?

Au terme de cette étude sur la purification dans

(1) Entre la morale grégorienne et celle de Plotin, pourtant la plus élevée de la philosophie païenne, il y a, sur ce terrain, une opposition complète. Les sages grecs n'ont jamais deviné cette nécessité de la grâce ; à leurs yeux, la sagesse théorique et pratique réservée à une élite, pouvait être acquise par les seules forces de l'homme, sans aucun secours de Dieu.

(2) P. G. 37, 1380, v. 37-39.

(3) Or. 6 12, P. G. 35, 737.

(4) P. G. 37, 1423. Carm. 76, v. 4.

(5) Or. 4 18, P. G. 35, 545 ; or. 29 21, P. G. 36, 104 ; or. 38 16, P. G. 36, 329 ; or. 44 8, P. G. 36, 617 ; or. 37 13, P. G. 36, 298 à 309 ; or. 39 1, P. G. 36, 336, etc.